

Gure semiosfera: retórica y missainescena de la izquierda abertzale contemporánea

Gure semiosfera: ezker abertzalearen erretorika eta missainescena

Gure semiosfera: Rhetoric and Missainescena of Left-Wing Basque Nationalism

Miguel Rivas Venegas*

**RESUMEN
LABURPENA
ABSTRACT**

El maridaje particular entre la exaltación de una tradición sublimada, en combinación con la defensa efectiva de un programa político claramente progresista, hace de los *ezker abertzaleak* uno de los movimientos políticos contemporáneos más singulares. El presente artículo tratará de aproximarse a las estrategias de auto-representación de la izquierda vasca a través de sus usos del lenguaje y de sus ejercicios de performance política de manera simultánea.

Goretsitako tradizio baten laudorioaren eta argi eta garbi progresista den programa politiko baten defentsa eraginkorraren uztarketak mugimendu politiko garaikide berezienetakoa egiten du guk ezagutzen dugun ezker abertzalea. Euskal ezkeraren auto-irudikapeneko estrategietara hurbiltzen saiatuko da artikulu hau, mugimenduak hizkuntzari ematen dizkion erabileren eta aldi berean egiten dituen performance politikoko jarduketaren bidez.

The singular *marriage* between the exaltation of a sublimated tradition, in combination with an effective defense of a clearly progressive political program, makes the left-wing Basque nationalist coalition one of the most unique contemporary political movements. This article will simultaneously analyze the self-representation strategies of the *ezker abertzaleak* through their use of language and political performances.

**PALABRAS CLAVE
GAKO-HITZAK
KEY WORDS**

Soberanismo, retórica, comunicación visual, izquierda abertzale, folklore y política. *Subiranismoa, erretorika, komunikazio bisuala, ezker abertzalea, folklorea eta politika.*

Nationalism and sovereignty, Rhetoric, Visual Communication, Abertzale Left, Politics and Folklore.

* Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea UPV/EHU
miguel.rivas@ehu.eus

Fecha de recepción/Harrera data: 08-06-2020
Fecha de aceptación/Onartze data: 31-08-2020

“País extranjero, pueblo de lobos”

(A. Oihenart, Prov. 49)

El desarrollo de la política española actual, el crecimiento exponencial de la ultraderecha española, representada por Vox y por un refundado Partido Popular que parece renunciar a sus hibridaciones más tibias de la era Rajoy, ha reforzado a izquierda y derecha el peso de las políticas populistas, de los discursos basados en identidades nacionales monolíticas y en política del antagonismo, en la que el rival político parece acercarse más al “enemigo” de Carl Schmitt que al “adversario” de las lecturas posteriores realizadas por Mouffe en su defensa del populismo de izquierda.¹ La puesta en escena (lo que aquí definimos como *missaenescena* populista) y el desarrollo de complejos entramados retóricos a modo de “lenguajes especiales”² o “*Zweitsprachen*”³ sustituyen cada vez más a la exposición de programas políticos claros, en un ejercicio en el que lo espectacular y lo simulacral reemplaza lo programático.

Si bien es cierto que la esencia del populismo sigue siendo objeto de profunda disputa, podría decirse que se ha alcanzado un cierto acuerdo académico dentro del cada vez más agitado debate acerca de este fenómeno. Nos referiremos a algunas de sus características fundamentales no tanto para seguir aportando literatura en torno a un debate que no supone el centro de este artículo, sino para justificar la catalogación de los *ezker abertzaleak*, representados esencialmente en la coalición independentista EH Bildu, como actores políticos cercanos a lo populista: el desarrollo de una retórica o “lenguaje especial”, destinado a reforzar las diferencias entre la comunidad nacional entendida como comunidad holística y su némesis político; la concepción de lo político como espacio de confrontación en términos schmitteanos; la elaboración de un “yo” nacional profundamente acotado frente a un *out-group* entendido como agente patológico-foráneo, que ataca la salud de la nación, definida como cuerpo; la sublimación del “pueblo”, depositario absoluto de la soberanía nacional, por el que sin embargo los movimientos populistas tienden a hablar, erigiéndose a sí mismos como únicos represen-

1. REFLEXIONES PREVIAS: ACERCA DEL POPULISMO Y SUS MANIFESTACIONES PENINSULARES. EUSKAL HERRIA Y LA ESPAÑA INMUTABLE

* Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen der Exzellenzstrategie des Bundes und der Länder innerhalb des Exzellenzclusters Temporal Communities: Doing Literature in a Global Perspective – EXC 2020 – Projekt-ID 390608380. Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) under Germany's Excellence Strategy in the context of the Cluster of Excellence Temporal Communities: Doing Literature in a Global Perspective – EXC 2020 – Project ID 390608380.

1 Ver Chantal Mouffe: *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.

2 Empleo el término de Special languages aplicado por la investigadora norteamericana Robin Tolmach. *Talking Power: The Politics of Language in Our Lives*. New York, Harper Collins, 1990.

3 Ver, sobre la noción de lenguajes especiales del investigador alemán Reinhard Olschanski, *Der Wille zum Feind. Über populistische Rhetorik*. Brill: Wilhelm Fink, 2017.

tantes legítimos del “pueblo” en ejercicio de paternalismo autoritario; la confianza ciega en la visión de un líder percibido comúnmente como infalible –habitualmente procedente de un contexto “otro”, y por tanto diferente a sus rivales políticos, representantes de la vieja política– sublimado en el discurso del partido, al que se considera único custodio de la voluntad del pueblo.

La política entendida como espacio de lucha entre enemigos y cosmovisiones irreconciliables no sólo implica una forma específica de construcción del discurso y de la retórica de los partidos y movimientos políticos, sino también de las estrategias de auto-representación que trascienden lo textual, sus “lenguajes especiales” y sus arsenales léxicos. Se puede hablar, en este sentido, de arsenales visuales que permiten, no como elementos subsidiarios respecto a los “lenguajes especiales” que definiera Lakoff, la construcción del *in-group* y del “*Gegenwelt*” definido por el populismo con tanta fuerza y repercusión como pudieran hacerlo los “imperialismos léxicos” de éste y otros movimientos políticos.

La aproximación a algunas de las características que definen el uso del lenguaje de la izquierda abertzale, específicamente aquellos elementos retóricos que manifiestan su deseo de construir y delimitar una comunidad holística monolítica, así como un primer análisis de sus estrategias de autorrepresentación y performance política, se llevarán a cabo en este artículo mediante el estudio de casos específicos: por un lado, el debate en torno a los sucesos del 1 de octubre en Catalunya, de vital importancia dentro del propio discurso y aparato reivindicativo de la izquierda abertzale, y por otro, las reacciones de la coalición nacionalista y otras plataformas afines al juicio político de Altsasu. En paralelo a este proceso, se abordarán también como caso de estudio en relación a las estrategias de auto-representación abertzale, los actos llevados a cabo en el contexto del Ospa eguna de la misma villa navarra.

2. “EL PUEBLO DIGNO O LOS INQUISIDORES”: LA COMUNIDAD HOLÍSTICA, REACCIÓN RETÓRICA DE LA IZQUIERDA ABERTZALE FRENTE AL 1 DE OCTUBRE

*La qüestió catalana ha esdevingut, en realitat,
un problema espanyol: el problema espanyol.*

Josep Lluís Franco Rabell, 2017

Los sucesos del 1 de octubre en Catalunya han ofrecido una nueva oportunidad para reavivar y reforzar las propias reivindicaciones políticas de los *ezker abertzaleak*. La dicotomía, fácilmente reivindicable, “fuerzas de represión vs democracia” tras la reacción desproporcionada del gobierno central y su actuación en los colegios electorales catalanes durante la celebración del referéndum de independencia permitiría, por ejercicio de asociación y metonimia, la construcción de un discurso que se veía actualizado ante lo ocurrido en otra comunidad histórica. Como es sabido, la declaración de independencia “no implementada”

desembocaría en la suspensión de la autonomía de Catalunya desde el 27 de octubre de 2017 hasta el 2 de junio de 2018. El empleo de esta medida, las llamadas de advertencia del gobierno central a otras comunidades autónomas, el discurso amenazante de la extrema derecha y de la facción ultra del Partido Popular representada por su actual presidente y entonces diputado Pablo Casado, hacían imposible no trasladar la “cuestión catalana” al ámbito vasco y convertirla, reformulando lo dicho por Rabell, en el problema de Euskal Herria. El tono que adquiría el discurso abertzale a medida que se acercaba la fecha de la consulta, y por lo tanto antes de conocer la reacción desproporcionada del gobierno central, era el del dualismo “España o democracia”:

El Gobierno de España, que no desea ver cómo la ciudadanía expresa su voluntad, ha derogado *de facto* la Carta Internacional de Derechos Humanos y, dentro de ella, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, careciendo de facultades para ello, ya que no tiene competencias en ese sentido (...) ha derogado *de facto* el derecho de autodeterminación, contemplado en los tratados internacionales. Ha derogado la libertad de expresión, la libertad de reunión. Ha derogado el derecho a la autonomía contemplado en la Constitución Española y ha quebrantado la Carta de las Naciones Unidas, que obliga a apostar por la paz en cualquier coyuntura y circunstancia. Por consiguiente, señoras y señores, indudablemente, ha perpetrado *de facto* un golpe de Estado.⁴

Maddalen Iriarte (EH Bildu) empleaba aquí el bien conocido recurso retórico de “the rule of three” para construir una argumentación deductiva por la cual, mediante la concatenación de diferentes afirmaciones articuladas en torno a “derogar” y “*de facto*”, se alcanza la conclusión final, construida como falacia: España ha dado un golpe de Estado. “*De facto*”, término empleado habitualmente en relación a gobiernos dictatoriales (lo contrario a gobiernos *de jure*) permite, en la argumentación de Iriarte, realizar aseveraciones que de otro modo resultarían insostenibles: “El gobierno ha derogado *de facto* la Carta internacional de Derechos Humanos”. Incluir *de facto* en toda aquella argumentación no sólo otorgaba una pátina de sobre-sofisticación —mediante la simple inclusión de latinismos— al propio discurso. Permitía afirmar lo que de otro modo sería categorizado inmediatamente de mentira: “España ha derogado la Carta internacional de derechos humanos”. Comenzaba así, en ausencia total de golpe de Estado, un proceso en el que nacionalistas-unionistas y soberanistas favorables a la independencia de Catalunya se acusarían unos a otros de golpistas. La intervención de Jon Iñarritu en el Senado español el 27 de octubre en el pleno del 155 iba en la misma dirección. El empleo de terminología de poderosas connotaciones negativas, utilizadas aquí como

“palabras gruñido”⁵ como “derrocar” o “derogar” permite, por ejercicio de repetición, la construcción de un escenario en la mentalidad del *in-group* en el que aquellas reflexiones de Nietzsche acerca de la verdad y del papel de metáforas y metonimias en su ensamblaje adquieren particular actualidad⁶ Las asociaciones, convertidas en sistemáticas, a pasados no democráticos que emplea Iñarritu permiten la construcción de un discurso en el que presente, pasado y leyenda negra parecen conformar un todo sin fisuras, donde el enemigo resulta tan reconocible en su multiplicidad monolítica como el propio “pueblo digno” por el que habla Iñarritu:

Señores del gobierno, quiénes se creen ustedes para derrocar a un gobierno democrático en la Europa del siglo XXI (...) si siguen así y aprueban esta medida contra las instituciones, contra las libertades, contra la ciudadanía de Catalunya, no se extrañen que les llamemos golpistas (...) escribirán la historia de España en sus páginas más negras, en esa que todavía no ha desaparecido (...) *Francoland* está más cerca hoy que ayer. (...) y por si fuera poco ya han comenzado las amenazas contra Euskal Herria, los portavoces de la última fuerza política del Parlamento de Navarra y del Parlamento Vasco [el PP] ya han dicho que Navarra y el País Vasco tienen los mismos ingredientes para acabar como Catalunya. ¿Por qué? ¿Porque tenemos un pueblo digno que quiere ser dueño de su futuro? ⁷

La llegada del 155 no haría sino recrudecer el debate político y aumentar el carácter partisano de los arsenales léxicos de unionistas y soberanistas. Los debates que tuvieron lugar en el *Eusko Legebiltzarra* durante los días posteriores a la aplicación efectiva del 155 por el gobierno de Rajoy son buen ejemplo de ello. Quizás uno de los más representativos, por su tono y planteamientos propios de la política entendida como lucha antagonista amigo-enemigo, sea aquel protagonizado por Agirre Garitaonandia, parlamentaria de EH Bildu por Bizkaia. Su intervención en el Parlamento Vasco el 3 de noviembre de 2017 días después de la aplicación del 155 posee algunas de las características clave que han caracterizado la retórica de la formación abertzale. Garitaonandia realiza una asociación inmediata entre “Estado Español” y “155”, borrando las diferencias evidentes entre partidos, gobierno, diferentes posicionamientos dentro del parlamento de España que precedieron, a pesar de la oposición de soberanistas y el bloque de izquierdas y sus confluencias, a la aplicación del artículo 155. Estado Español y “la gente del 155” parecen convertirse en sinónimos intercambiables, como si la nación no nombrada se articulase exclusivamente como Estado ilegítimo o como agrupación de malhechores: España

5 Ichiye Hayakawa: *Language in thought and action*. Orlando, Harvest, 1990 [1939], p. 151.

6 Nietzsche, citado en Markus Enders y Jan Szaif: *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin, De Gruyter, 2006, p. 324.

7 Jon Iñarritu, intervención en el Senado durante el pleno del 155. 27 de octubre de 2017.

da lugar a Estado Español, y Estado Español a “la gente del 155”, en un proceso de destilado en el que diferencias y debates desaparecen:

El Estado español nunca defrauda; la gente del 155 es bastante previsible. Y recuerdo que le conté a Jordi Turull, portavoz de la Generalitat ahora encarcelado, que una de las cosas que más me llamó la atención cuando entré en el grupo de Euskal Herria Bildu era cuántas compañeras y compañeros, cuántos familiares de mis compañeras y compañeros habían pasado por la cárcel, y habían pasado por la cárcel por defender ideas políticas. Solo por eso, por hacer política (...) Le expliqué que la cárcel ya es parte de nuestra cultura, y que a veces, por ejemplo, salimos al patio de aquí, del Parlamento, y decimos “Vamos a dar un paseo carcelario, de esos de izquierda derecha, de pocos metros”. Y la cárcel podríamos decir ya que es una especie de patrimonio cultural inmaterial vasco, ha entrado en nuestras vidas. Y es además por cortesía del Estado español.⁸

La fobia política por lo preciso no se aplica exclusivamente al enemigo o al adversario político. En el maremágnum retórico de Garitaonandia coexisten sin diferenciarse políticos vascos represaliados, presos políticos, militantes de ETA o condenados por “pertenencia al entorno de ETA” (según estipula la ley de antiterrorismo del Estado, también en ejercicio de imprecisión) y políticos catalanes procesados. Sorprende la simpatía del partido abertzale por el mismo político conservador que pocos años antes había resultado clave en la persecución política de los Indignados en Catalunya, acusados de “golpe de Estado encubierto”, categorizando el movimiento ciudadano como “festín de los violentos contra todo lo que veían con corbata”.⁹ La laxitud populista permite pacto y entendimiento entre movimientos políticos extremadamente lejanos en lo ideológico y lo programático contra un enemigo al mismo tiempo eternamente presente, eternamente negado –España como realidad cultural y geopolítica– y casi nunca nombrado. El uso reiterado del término “Estado”, ejercicio absolutamente medido en el discurso abertzale, entraría bien dentro de aquella estrategia de exnominación del “otro” advertida por Fiske.¹⁰ La exnominación del enemigo otorga al emisor político, al menos de cara a sus correligionarios, el poder de hacerlo desaparecer simbólicamente.

En la construcción de comunidades holísticas, la enunciación sistemática del “nosotros”, según lo que ha sido denominado “the deixis of homeland-making”,¹¹ invoca el “yo” nacional mediante expresiones deíc-

8 Garitaonandia, Eusko Legebiltzarra, 3 de noviembre de 2017.

9 “15M Barcelona rechaza la violencia y CIU habla de golpe de Estado encubierto”, *TVE*, 16 de mayo de 2011.

10 John Fiske: *Media Matters. Race and Gender in U.S Politics*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1996, p. 42.

11 Michael Billig: *Banal Nationalism*, New York, Sage Publishing, 1995, p. 107.

ticas que sitúan al emisor y al receptor dentro de una realidad nacional que se da por sentada y que no requiere aclaración alguna: “nosotros”, “este país”, “nuestro pueblo”, “Euskal Herria”...son así realidades no imaginarias pero sí imaginadas que se materializan, como en cualquier pueblo, en la imaginación compartida del *in-group*, en ejercicio de repetición que pertenece a la categoría de “banal nationalism” que acuñase Billig.¹² Así, como apuntase Bourdieu, la materialización discursiva de la nación y su simple enunciación por figuras de autoridad –políticos, pero también periodistas– permite en sí misma la construcción efectiva de un “yo” nacional homogéneo.¹³ Importa poco, en el discurso de Garitaonandia, si la posibilidad de entrar en la cárcel “por defender ideas políticas” se parece en algo a la vivida en Euskadi en la década de los 80 o 90 o si los miembros del Parlamento Vasco pertenecientes a EH Bildu se encuentran en la misma posición que Turull –acusado de rebelión y malversación de caudales públicos– o que un denominado “preso político vasco”, categoría que incluye, como se ha dicho anteriormente, tanto a represaliados políticos en sentido estricto como a integrantes de ETA, diferencia relevante que la izquierda abertzale tiene tendencia a hacer desaparecer. La existencia de matices es el peor enemigo de cualquier actor político que desee construir la realidad dicotómica que requiere el discurso populista. La identidad también monolítica del enemigo –en este caso sí nombrado por su nombre– parece trascender los siglos en algo que se identifica como una “desviación cultural” o una característica connatural a un Estado, a un pueblo y a un territorio:

El de España creo que es además un problema cultural, un problema cultural con el *no*. No acepta el *no*, no acepta la disidencia política. Es además un problema cultural que viene de lejos, de hace siglos. No ha variado mucho, además. Hoy en día, por ejemplo, se repiten los mismos parámetros que durante la Inquisición, con una diferencia: entonces se perseguía a la gente en nombre de Dios y con una cruz en la mano; ahora se persigue en nombre de la ley y con la Constitución en la mano. Ahora sí, ha habido una pequeña diferencia: antes se quemaba a la gente en la hoguera y ahora, afortunadamente, solo se le mete a la cárcel para media vida.¹⁴

Las diferencias evidentes entre represión política contemporánea, aplicación de leyes antiterroristas, defensa de una Constitución vigente –previsible en cualquier Estado, autoritario o democrático–, entre

12 Si bien es cierto que el autor trata casos de “naciones” reconocidas –no es el caso de Euskal Herria– los procesos de “homeland-making” a través de ejercicios diarios de lo que el autor llama nacionalismo banal son de hecho los mismos: pronósticos del tiempo, que reproducen una realidad geopolítica existente o reivindicada, en este caso el mapa de Euskal Herria; enunciaciones sistémicas de un “nosotros” que se da por sentado.

13 Pierre Bourdieu: *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 140.

14 Garitaonandia, *ibidem*.

un gobierno elegido democráticamente y un aparato represivo como la Inquisición –creada por decreto papal y existente en países protestantes, o con anterioridad en Francia e Italia– desaparecen mediante ejercicio de asociación, en un juego retórico que hace pensar de nuevo en muy Nietzscheanos “ejércitos de metáforas y metonimias” como auténticos artefactos de construcción de la realidad. De la misma manera que el populismo construye habitualmente un continuum entre el mito, el pasado mitificado, el presente y el futuro de la comunidad holística,¹⁵ necesita, en base a la misma lógica interna, un enemigo “otro” cuyo pasado, presente y futuro forman un bloque coherente y fácilmente asimilable donde los matices desaparecen. Así, la identidad, las formas de actuación como nación identificadas con el Estado español se convierten en monolíticas, más asociadas, por tanto, a un “problema cultural” o propio, si profundizamos algo más en el contenido simbólico de las palabras de Garaitaonandia, de alguna clase de “identidad” o “esencia” española que parece trascender tanto el paso de los siglos como los cambios políticos. Concebir al enemigo como artefacto inmutable simplifica la oposición a éste, elimina la pluralidad de posiciones políticas del “otro”. Ignorar la posición de los partidos de izquierda y centro-izquierda –si es que Podemos puede asociarse estrictamente a la izquierda ortodoxa– respecto al *Procés* hace infinitamente más sencillo construir una realidad política asentada en la existencia de adversarios impertérritos, carentes, como decía Otegi en relación al pueblo español al que definía también como artefacto monolítico, de cultura democrática. Aquella categoría de la persecución y la destrucción del otro, entendida como manifestación cultural esencialmente española, puede enmarcarse en lo que Ingebretsen¹⁶ denominase narrativas monstruosas: En el discurso político, el “otro” es presentado como “otredad cultural”, como depredador de lo propio, como lobo, en palabras de aquel proverbio con el que damos inicio a este artículo. Como destructor, en fin, de la identidad y de la esencia que caracteriza al *in-group*. El monstruo del discurso político es esencialmente adversario cultural, “diferencia”, en su sentido más absoluto, “de carne y hueso”.¹⁷

La interpelación realizada desde EH Bildu al gobierno vasco se articula como concatenación de falsos opuestos irreconciliables que construyen una cosmovisión dramática: “actuar como pueblo vs. mirar a otro lado”, “urnas= procesos democráticos vs. tricornos= represión policial foránea”. La reducción de la realidad a estos opuestos simplifica de manera artificial el escenario político y la diferencia de opiniones

15 Loris Zanatta: *op. cit.* p. 61.

16 Edward Ingebretsen: *At Stake: Monsters and the Rhetoric of Fear in Public Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

17 Jeffrey Cohen (Ed.): *Monster Theory: Reading Culture*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1996. p. 4.

dentro de la propia sociedad vasca. “Mirar a otro lado”, sinónimo de pasividad, neutralidad beligerante o cobardía, se antepone a un opuesto imaginario, el “pueblo” unido, “el pueblo digno” como comunidad holística inexistente en cualquier sociedad:

¿Qué va a hacer este Gobierno, señor Ekoreka? ¿Va a reconocer la república de Cataluña, va a actuar como un pueblo, o va a mirar al otro lado? ¿Qué es lo que va a hacer? Porque reconocer la república independiente de Cataluña es estar con los Jordis y con el *Govern* encarcelado, y no con los del 155. Porque reconocer la república de Cataluña es estar con las urnas y no con los tricornos. Reconocer la República de Cataluña es estar a favor de las vías democráticas pacíficas; reconocer la república es eso.¹⁸

EH Bildu no habla, dadas las imperantes necesidades actuales, como partido político en representación de un porcentaje de la población vasca, aquella que corresponde a sus votantes. EH Bildu se erige, con motivo de la urgencia de una situación percibida como escenario sin retorno, como voz legítima de un pueblo concebido como comunidad uniforme, sobrepasando, esencialmente gracias a los juegos de opuestos que preceden a la conclusión y a la afirmación rotunda, las prerrogativas de un sistema democrático y la diferente posición de los partidos que representan al pueblo vasco en su hemisferio.

La respuesta que le dirigió entonces Josu Erkoreka (EAJ-PNV), portavoz *jelkide*, refleja bien la preocupación existente entre otros actores políticos por el uso del lenguaje de EH Bildu —en esto coinciden, sin embargo, con la mayoría de los partidos de todo espectro político— y sus reiterados intentos de construir, precisamente mediante éste, una comunidad homogénea cuya voz es pretendidamente representada por la coalición *abertzale*. En la crítica de Erkoreka hay, sin embargo, una cierta advertencia a su rival político desde el propio soberanismo, desde la posición consensual habitual en la formación *jeltzale*, recordándole a la parlamentaria *abertzale* que el pueblo existe, pero que no lo representan sólo ellos:

Esto lo considero yo muy importante, sobre todo en lo que se refiere al concepto de pueblo que usted emplea. Cuando se habla en nombre del pueblo, a sabiendas de que los planteamientos no representan al pueblo en su integridad, se corren unos riesgos que tienen sus consecuencias, tanto desde el punto de vista de la cohesión social como desde el punto de vista de la viabilidad del propio pueblo. Por lo tanto, actuemos con cautela. El pueblo es el pueblo y aquí nadie tiene derecho a pronunciarse en exclusiva en nombre del pueblo.

La batalla retórica de EH Bildu en su definición del pueblo no es, como podrá verse en el próximo apartado de este artículo, una batalla sólo libra-

¹⁸ Garitaonandia, *ibidem*.

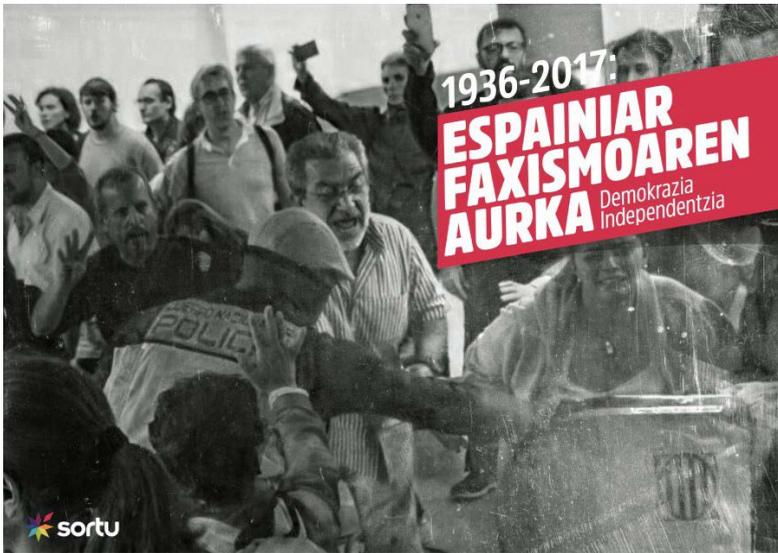


Fig. 1. Sortu, *Espaniar Faxismoaren aurka*, 2017.



Fig. 2. Sortu, *Ez dira pasako!*, 2017.

da desde las palabras, sino también desde lo visual, desde la performance, desde el cartel político. En este sentido, los carteles de Sortu realizados en relación a la consulta catalana creaban, mediante composiciones y slogans cuidadosamente escogidos, lecturas que reforzaban las posiciones y los discursos de la izquierda abertzale: “1936-2017: *Espainiar faxismoaren aurka. Demokratzia. Independentzia*” (fig. 1) establece un continuum ininterrumpido entre el golpe de Estado de 1936 y la represión del referéndum catalán. El empleo de una fotografía en blanco y negro de los sucesos del 1 de octubre pretende generar en el receptor la sensación de retroceso al pasado, de permanencia de lo viejo. Tanto para aquellos que puedan recordar a los “grises” como para el electorado más joven que conozca el testimonio a través de familiares y militantes, las imágenes del 1 de octubre generan, en particular en blanco y negro, una narrativa poderosa que relaciona con mucha más fuerza que las fechas los acontecimientos de 1936 y 2017. La celebración del referéndum perseguía también importante efecto propagandístico que producirían, dentro de las fronteras estatales y fuera de ellas, las imágenes de represión y violencia monodireccional que pudieron verse por toda Catalunya. Podría decirse que un referéndum abocado todavía al fracaso –contando con la oposición férrea del gobierno central– estaba ya amortizado mediante el golpe de efecto que producirían las imágenes y grabaciones de la jornada electoral. Aquellas imágenes, podría decirse, eran el verdadero objetivo de un ejercicio político de difícil éxito. Defender la legitimidad de un Estado que arrebató urnas y sacaba a los votantes a golpes de los improvisados colegios electorales se convertiría en imposible para toda la opinión pública española y europea que no estuviera vinculada a posiciones ultra-autoritarias. Otros carteles hechos para la ocasión también por Sortu, como “*Ez dira pasako. Gora herrial!*” (fig. 2), por su parte, recurrían a una narrativa en la que la Guerra Civil resuena de fondo: el lema “No pasarán” que se ha convertido en grito de defensa antifascista y que pudo verse en las calles de Madrid durante los bombardeos llevados a cabo por la coalición franquista, traducido al euskera, genera en este caso un ejercicio de inversión curioso: Madrid deja de ser la resistencia para convertirse, de hecho, en origen de la violencia fascista. “No pasarán, viva el pueblo” podría interpretarse como una traslación del casticismo revolucionario que dio forma al discurso anti-fascista desarrollado por el aparato de propaganda de la República. Un discurso que como ha podido comprobarse,¹⁹ poseía también un poderoso tinte nacionalista que podría resultar sorprendente en el contexto de una izquierda internacionalista, pero que resultaba efectivo en la construcción de identidades monolíticas.

19 Rivas Venegas, M.: “Propaganda activities of Willi Münzenberg in support of the Spanish Republic during the Spanish Civil War. An approximation to his visual and rhetorical communication strategies”. Rosa Luxemburg Stiftung, 2018.

La izquierda Abertzale ha convertido, en su reivindicación particular de la identidad vasca, a las figuras del folklore vasco en actores políticos de primer orden. Julio Caro Baroja, ya en 1979, hablaba de un fenómeno que no ha hecho sino intensificarse con los años: aquel de la “folklorización” de la política, particularmente en el ámbito vasco, y en especial en el contexto de la izquierda abertzale. En su intervención en *Raíces*, Caro Baroja advierte ya de la posibilidad de que lo que antes había sido una “manifestación genuina del pueblo” se iba a convertir, en manos de la política, en cultura popular “otra”.²⁰

Aquel fenómeno advertido por el antropólogo iba unido a otro, que no debe identificarse como estricto sinónimo: el de la politización de lo folklórico, característica que, si bien es cierto no pertenece exclusivamente al ámbito abertzale, sin duda lo caracteriza. Tradición, folklore, reivindicaciones políticas de izquierdas se han convertido en fenómenos compatibles en el discurso de un movimiento en el que la política tiene mucho de mitología. Algunos hitos, de particular importancia simbólica para la coalición abertzale, como fueron la ceremonia de recepción ofrecida a Arnaldo Otegi en 2016 tras su salida de la cárcel en Anoeta, o los sucesos y acontecimientos relacionados con el caso Altsasu o con los actos del Ospa eguna (jornada contra la ocupación policial celebrada en la misma localidad anualmente desde 2011), relacionada con el juicio político, pero no estrictamente dependiente de éste, serán tomados como ejemplo para analizar las estrategias de auto-representación ritual y “otrerización” dentro del discurso abertzale.²¹

En marzo de 2016, tras su salida de la cárcel de Logroño, Arnaldo Otegi se presentaba ante simpatizantes y militantes abertzales en un ejercicio de performance política que no puede pasar desapercibido (fig. 3). Flanqueado por una enorme comparsa de joaldunak (*joaldun*, “el que lleva los cerros”), el político guipuzcoano hacía su entrada en Anoeta para recibir un baño de masas. A veces los acompañantes del líder político pueden darnos más información de la que podría ofrecerlos, en este caso y en otros, el personaje central. Franco solía aparecer, en actos de masas y conmemoraciones diversas, rodeado de su llamada Guardia Mora, quizá la manera más efectiva –quizá la única– de presentarse como el Caudillo de un imperio inexistente cuyo sostenimiento, estrictamente simbólico, parecía ser sólo posible de cara a los españoles mediante ejercicios de performance. Aquel imperio sólo tenía lugar en el espacio de lo retórico, en los discursos del partido único, y en los despliegues político-performáticos junto a unas tropas coloniales

3. EL RITUAL COMO PUEBLO, EL PUEBLO COMO RITUAL: ANOETA Y ALTSASU COMO PARADIGMA

²⁰ Julio Caro Baroja en su intervención para “Zubieta, Ituren”, *Raíces*, TVE, 1979.

²¹ Ver, en este sentido, Shlomo Ben-Ami: “Basque Nationalism between Archaism and Modernity” *Journal of Contemporary History*, 26, n° 3-4, pp. 493-521. Roberta Medda-Windischer y Patricia Popelier (Eds.): *Pro-independence Movements and Immigration. Discourse, Policy and Practice*. Boston, Brill Nijhoff, 2016.

que, mediante su aparición estudiada junto al militar golpista, parecían convertirlo *de facto* en emperador de algo. Importaba más aparecer rodeado de artefactos imperiales, de soldados coloniales y con uniformes que no le correspondían, pero que le otorgaban una cierta pátina de legitimidad militar —el de almirante de marina, rango que nunca detentó, pues pertenecía al Ejército de Tierra— que poseer realmente un imperio.



Fig. 3. Arnaldo Otegi en Anoeta, 2016.



Fig. 4. Comparsa de joaldunak con el hartza, Ituren, 2015.

Los joaldunak, salvando las distancias obvias entre un golpista del siglo XX y un político electo del siglo XXI, desempeñan en términos simbólicos una función similar: originales y exclusivamente autóctonos de Malerreka, concretamente de Ituren y Zubieta, los joaldunak han sido trasplantados en ejercicio medido a numerosos contextos que les resultan extraños: participan en kalejiras, flanquean, en este caso, al líder político de un partido, representan la unión simbólica entre Na-

varra y Euskadi, puesto que lo que pertenece a Malerreka pertenece en realidad a todos los habitantes de Euskal Herria. Desempeñan una función ritual acompañando a Otegi: los joaldunak, como los zamarracos cántabros o los mammuthones sardos, protegen a los hombres del mal, alejan a los malos espíritus con el ruido de sus joares. Representan, en su oposición a lo maligno, el bien y el resurgir de la naturaleza y de la fertilidad.²² Los joaldunak se oponían tradicionalmente, con el tañido ensordecedor de sus cencerros, al enemigo predilecto del habitante del campo, del pastor y del baserritarra: el insecto, entendido como plaga destructora, como enemigo acérrimo, como mal absoluto y como “otro”. Profundizar en el contenido iconográfico de los joaldunak en el universo abertzale contemporáneo y de los Euskal inauteriak en general (carnavales vascos) requiere dedicarle unas líneas a explicar algunos de los aspectos fundamentales de la tradición carnavalesca de Euskal Herria. Como recordaba uno de sus grandes especialistas, Caro Baroja, aquello que hoy forma parte de los Euskal inauteriak está relacionado con la tradición carnavalesca, pero posee una tradición mucho más antigua que la fiesta o la advocación cristiana de las carnestolendas.²³ Esta es, de hecho, la dimensión y la característica que ha interesado específicamente al ámbito abertzale, interesado por el pasado milenario del herri y no por su reapropiación y reinterpretación en el cristianismo.

Los joaldunak y sus compañeros de viaje, momotxorros y demás figuras de la tradición vasca, poseen un significado performático ritual que podía reconstruirse en clave contemporánea. Trasládese lo expuesto por Urbeltz en relación a los joaldunak al contexto de la política actual: aquel que sirviera como “artefacto ritual de defensa contra el tábano”²⁴ juega ahora, en el espacio de lo político, una función ritual-performática que conviene analizar. La popularidad de estas figuras ha crecido en paralelo al crecimiento de la izquierda abertzale en el País Vasco: las pequeñas comparsas de joaldunak, que no superaban los ocho o doce integrantes hace unas décadas, están ahora integradas por hasta cincuenta miembros, proceso que como nos recuerda Urbeltz, se ha acrecentado en los últimos cuarenta años. Junto a ellos, o flanqueado por éstos desfila en los carnavales vascos en muchos casos el hartza (oso), que el folklorista navarro asocia a la figura de la langosta (fig. 4). En ejercicio de superposición curioso, el oso vendría a representar en el contexto de aquellos actos rituales —relata Urbeltz— en realidad a otro depredador aún más temido, descrito por el romancero español como insecto “de

22 Consolación González Casarrubios: “El ritual festivo en Navarra analizado por don Julio Caro Baroja: sus similitudes y diferencias con otros rituales en distintos lugares de la geografía española”, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra (CEEN)*, 89 (2014-2015), pp. 139-149. p. 144.

23 Ídem.

24 Juan Antonio Urbeltz y Mikel Urbeltz Arregi: *Crónlech vasco y zorro japonés. De Jorge Oteiza a Akira Kurosawa*. Alzuza, Museo Jorge Oteiza Fundación, 2012, p. 74 y ss.

manos y barbas de oso”. En esta interpretación llevaremos parcialmente la contraria a Urbeltz, puesto que la descripción del romancero sobre la que apoya su tesis el folklorista navarro parece concordar más con otro depredador de los campos –el alacrán cebollero– cuyo nombre en euskera comparte, además, similitudes obvias con la voz oso en la lengua preindoeuropea, *luhartza*. Sea como fuere, y en relación a lo que nos interesa en este trabajo, la función del *joaldun* es clara: defender y proteger a la comunidad –interpretada por la izquierda *abertzale* ya en el contexto contemporáneo como comunidad nacional– de sus enemigos más temidos, de depredadores entendidos aquí como “otro” y como plaga. Su llegada, en la tradición cultural vasca, precede a la llegada de la primavera, interpretada en el contexto político que analizamos como renacimiento nacional. Los *joaldunak* eran y parecen ser de nuevo en el contexto de la escenografía política *abertzale*, agentes defensivos de primer orden, pertrechados con todos aquellos elementos que los convertían, según la tradición popular, en artefactos infalibles: Los atributos que los diferencian y los caracterizan, los ya descritos *joares* y el *isipu* (aventadores de moscas) convierten a los *joaldunak* en *izutzaileak*, esto es, “aquellos que espantan” o en “espantadores” (de *izu*, “espanto”).²⁵ Los enemigos a los que se enfrentan tradicionalmente son, por otra parte, enemigos con los que no se negocia, enemigos irracionales, enemigos omnipresentes, enemigos de naturaleza “otra”, enemigos eternos.

Visto el significado y función tradicional de los *joaldunak*, la elección de la izquierda *abertzale* en la recepción de su líder más querido cobra todo el sentido. De entre todos los que podrían haber acompañado al político vasco tras su salida de la cárcel –Otegi podría haber realizado su entrada en Anoeta junto a correligionarios, junto a su familia o en solitario– la izquierda *abertzale* escogió a los *joaldunak*. En un partido que ha demostrado no tener problema en hablar por todo el pueblo de Euskal Herria independientemente de su signo político, resulta un ejercicio absolutamente coherente: ¿existe algo que genere una mayor comunión entre todos los euskaldunes que su pasado y su tradición mitificada? ¿Existe acaso una unión simbólica más fuerte entre “lo viejo y lo nuevo”, de la arcadia euskaldun elevada a categoría de mito eterno y la política moderna, que la presentación de “tradición” y modernidad que representan, desde la mentalidad *abertzale*, la unión de Otegi y los *joaldunak*? Aquel que vuelve de la cárcel, del ostracismo, del exilio, reaparecía junto aquellos que son portadores de la fertilidad, a un mismo tiempo acompañantes y protectores, espantadores de todo mal y artefactos milenarios vivientes. Pocos ejemplos demostrarán, a nuestro juicio, con mayor precisión lo que es la cosmovisión político-cultural y las estrategias de auto-representación de la izquierda *abertzale* que aquel ejercicio de performance de marzo de 2016.

²⁵ Ídem.

El mismo 2016 dejaba otras imágenes de poderosa carga simbólica que incorporar a nuestro análisis: en octubre, un grupo de jóvenes eran detenidos por la policía española con motivo de una pelea ocurrida en un bar de Altsasu, en la que se encontraban también implicados guardias civiles fuera de servicio. El caso es bien conocido: los jóvenes, acusados inicialmente por la fiscalía de “terrorismo” bajo penas de cárcel de hasta 62 años, han recibido, en lo que solo puede categorizarse como un juicio político, penas de entre 2 y 13 años de cárcel. En un ejercicio de torsión retórica que sin duda daría para un análisis del que sin embargo no nos ocuparemos ahora, la jueza de la Audiencia Nacional encargada del caso se negaba a calificarlo como una pelea. Se iniciaba entonces una lucha estrictamente retórica entre los defensores del significante “terrorismo” y los defensores del significante “pelea”. Lo que nos interesa en este caso, sin embargo, no es tanto el juicio en si o los giros retóricos de la justicia española –llama la atención la categoría de “amenazas directas” (cabría preguntarse si existen las indirectas) y de “amenazas terroristas”, esgrimidas desde la fiscalía con la intención de justificar condenas elevadas en base meras agresiones verbales– como las consecuencias posteriores en términos de auto-representación en el ámbito abertzale: en una imagen que quedará como uno de los más claros testimonios del caso de los jóvenes de Altsasu, la Guardia Civil interrumpía una kalejira convocada en solidaridad con los acusados. Un grupo de momotxorros, figuras de los carnavales vascos particularmente vinculadas a la zona de Altsasu, acabarían así “enfrentados” a las fuerzas de seguridad, percibidas aquí –con un cierto sentido, en particular en el contexto del pequeño pueblo navarro durante los momentos clave de aquel juicio político– como fuerzas de ocupación (fig. 5).



Fig. 5. Momotxorroak en las calles de Altsasu, 2016.

La imagen aparecería en medios de comunicación tanto abertzales como vinculados al nacional-unionismo, dando lugar a lecturas diferentes: entre la izquierda abertzale, los momotxorros representaban, como suele ser el caso en el contexto de las ya clásicas kalejiras del Ospa Eguna, el espíritu del pueblo ancestral levantado en armas contra el invasor externo. Entre los conservadores vinculados al nacionalismo español, confirmaba supuestas vinculaciones entre barbarie, nacionalismo vasco y un cierto “primitivismo inaceptable” que corroboraba el carácter de irredentismo rupestre del movimiento abertzale. Asociación curiosa, por otra parte, en el contexto de un Estado en el que la exaltación de las prácticas populares más violentas –desde el Toro de la Vega a las corridas de toros– encajan sin problemas dentro de la etiqueta “tradicción”, por ser entendidas como representantes de españolidad ortodoxa. Las tradiciones del “otro”, entendido al mismo tiempo como adversario político y adversario cultural, caen, como viene siendo habitual en el discurso de cualquier nacionalismo unionista o secesionista, en aquel espacio de lo monstruoso mencionado por Ingebretsen, de lo foráneo entendido como bestial y bestializante.

El “enfrentamiento” con las fuerzas de seguridad –mecanizadas, motorizadas, modernas– percibido y articulado como ejercicio de performance resultaba además perfectamente compatible con los akelarres llevados a cabo en el pueblo como parte de todo el ritual, a los que haremos alusión más adelante. La kalejira de Ospa Eguna y las reacciones vinculadas al movimiento Altsasukoak Aske han sido articuladas en términos que podemos asociar con la categoría de movimiento casticista-revolucionario que definiera Núñez Seixas para un contexto bien diferente, aquel de la Guerra Civil. El campesino, la lagarterana en armas y el trabajador, en el discurso de la República, se oponían como representantes legítimos de la españolidad y del pueblo a un adversario que fácilmente se podía percibir como foráneo –teniendo en cuenta la presencia de los llamados Tabores moros y la participación germano-italiana– y también como destructivamente moderno, con sus bombarderos de vanguardia y sus estrategias militares punteras –la Luftwaffe establecería el primer puente aéreo de la historia con el beneplácito de Franco–, que poco tenían que ver con la resistencia heroica de un pueblo que, como aquel de 1808, se enfrentaba a una maquinaria imparable con las manos desnudas. Altsasu es, y así lo recuerdan los muchos materiales visuales que se han producido en el contexto de sucesivos Ospa eguna y en relación al movimiento Alde Hemendik, espacio de colisión entre lo viejo y lo nuevo, entre lo rural y lo urbano,²⁶ lo autóctono y lo foráneo, entre lo cultural –sus carnavales, su folklore– y una presencia policial entendida como anti-cultura moderna. No en vano, la Guardia Civil y la Policía Foral que aparece en muchos

26 El dualismo entre lo urbano como español y lo rural como vasco se encuentra ya en el nacionalismo temprano. Ver, en este sentido, Jaqueline Urla: *Reclaiming Basque. Language, Nation, and Cultural Activism*. Reno, University of Nevada Press, 2012. p. 28.

de los murales y carteles que adornan las calles del municipio navarro es representada como fuerza de seguridad-represión de última generación. Dicho de otro modo, y para concluir con esta reflexión, la oposición entre los momotxorroak y la Guardia Civil es también la de las herramientas que los identifican, el fusil de asalto moderno (artefacto destructor) y el sarde (herramienta de labranza, y como tal, artefacto creador) del momotxorro. Dualismo en oposición constante que, como viene siendo habitual en todos los discursos nacionalistas, contrapone al *in-group* como *Kulturgründer* o “generador de cultura” frente al *out-group* como *Kulturzerstörer* o destructor de ésta.



Fig. 6. Momotxorroak, Altsasu, 2018.

Su conversión en artefacto político y politizado quedaba clara con la incorporación de simbología abertzale a sus ropajes –no sistemática pero habitual– como lo es el Arrano Beltza, emblema de Sancho VII de Navarra empleado en todo el ámbito de Euskal Herria (fig. 6). La acumulación más o menos desordenada de símbolos poderosamente preñados de significado genera una narrativa por acumulación en la que momotxorros, monarcas del pasado y poder popular representan un todo frente a una nación entendida como “cárcel de pueblos” –como dijera Sabino Cuadra, diputado de Amaiur en el Congreso– y como estado militar. La actuación desproporcionada de la justicia española, la indefensión de los acusados, el despliegue propagandístico de las derechas que emplearon Altsasu como escenario electoral –la mayoría de sus candidatos desfilaron por la localidad navarra, de escasos siete mil habitantes– facilitaba también una reacción preñada de simbolismo por parte de aquellos que se ubican en el otro extremo del espectro político. La presencia sistemática de un enemigo “otro” identificado como intruso justificaba el despliegue de elementos cargados de fuertes connotaciones simbólicas en el ámbito euskaldun.

El uso repetido del Eguzkiloire, la flor solar del pueblo vasco, tanto en redes sociales como en pancartas como las vistas en Iruña en julio de 2017, merece en este sentido un análisis por separado: como nos recuerda Barandiaran en *Mitología vasca* (1924), el Eguzkiloire posee, en la tradición cultural vasca y especialmente en el contexto de la vida aso-

ciada al baserri,²⁷ una función de protección contra la oscuridad que ha sido reinterpretada en clave política e incorporada al imaginario abertzale. La flor de cardo, con sus numerosas púas y ramificaciones que la hacen semejante a un sol radiante, se ubicaba en la entrada de las casas (sobre todo en las poblaciones rurales, particularmente en Gipuzkoa) y otorgaba protección contra el trueno, las tempestades y los malos espíritus. Los monstruos que hicieran aparición durante la noche se entrenderían –rezaba el dicho popular– contando las púas de la flor del cardo y, siendo sorprendidos por la salida del sol, perderían la oportunidad de entrar en el hogar y dañar a aquellos que allí habitasen. Emplearla hoy como artefacto protector frente a la represión estatal y policial, en el contexto de la Euskal Herria del siglo XXI, refleja, por una parte, una voluntad de auto-representación/ identificación estrictamente relacionada con la cultura rural, y por otra, un deseo de “otrerizar” al adversario político en términos de oposición luz-oscuridad, identificando como decimos al “otro” como mal espíritu y como tempestad. Para aquellos militantes que comprendan en su totalidad el significado del eguzkilore, más allá de su identificación como artefacto estrictamente perteneciente al herri, se generará una narrativa de poderosa carga dramática por fenómeno de asociación. El hecho de que el eguzkilore se ubicara, como decimos, tradicionalmente en el dintel o en las puertas de las casas, identificadas como espacios que otorgaban protección contra lo sobrenatural y contra el mal,²⁸ estimula, en términos simbólicos, la noción de frontera –frontera geopolítica y cultural– que interesa al movimiento abertzale. La noción del “etxe como templo” de la que nos habla Barandiaran puede bien trasladarse a la frontera de Euskal Herria como espacio donde termina “lo seguro” y comienza lo desconocido, frente a lo que protegerse. El enemigo de la cosmovisión nacionalista procede, analizando el contenido simbólico de artefactos como el eguzkilore, de un lugar “otro”, de un lugar donde reina lo oscuro, de un espacio ajeno, como recordaba Yuri Lotman al reflexionar sobre la noción de frontera en relación a la semiosfera, a “lo nuestro”, a “lo seguro”, a lo “armónico”, percibido como “peligroso”, como “caótico”.²⁹ De un espacio, si seguimos el razonamiento del que fue uno de los padres de la semiótica cultural, en el que no sólo el lenguaje natural es “otro”, sino también y en particular por ejercicio de sobreespectacularización, el resto de lenguajes que forman parte de la semiosfera que la izquierda abertzale identifica como suya, como espacio de “lo seguro” y como lugar de pertenencia del *in-group*. El hecho de que un artefacto ancestral como el eguzkilore encuentre protagonismo en el despliegue simbólico de la izquierda vasca, refleja con precisión el carácter bicéfalo de un movi-

27 José Miguel de Barandiaran: *Mitología vasca*, Donosti, Txertoa, 2015 [1924], p. 109.

28 José Miguel de Barandiaran: *ibidem*, p.50.

29 Jurij Lotman: *Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur*, Berlin, Suhrkamp, 2010. p. 175.

miento político –por otra parte, absolutamente medido– que es capaz de reinterpretar y adaptar a la contemporaneidad en términos estéticos un icono “de siempre” y de incorporarlo a las formas de comunicación política moderna, generando de nuevo aquel maridaje entre lo atemporal-mitológico y lo contemporáneo.

En relación directa con el juicio, la editorial txalaparta, tradicionalmente asociada a la izquierda abertzale, publicaba *El caso Altsasu* (fig. 7), sobre cuyo contenido no nos detendremos en este momento. La portada de la publicación se articula, en términos simbólicos y compositivos, en torno a la idea de “confrontación cultural” y como enfrentamiento entre dos realidades –la española y la euskaldun– entendidas como incompatibles. El enfrentamiento de antagonistas se obtiene mediante la presentación de dos topónimos, en euskera y en castellano, dos colores –el blanco y el negro– y tres figuras, representantes de realidades opuestas. España, su justicia y por extensión, dado el empleo de ambos topónimos contrapuestos, su lengua, quedaba representada exclusivamente, en ejercicio de desecado, por los dos oscuros policías. Euskal Herria, nación de corporalidad “otra” –como puede deducirse también de las diferencias de textura aparecidas en la propia portada– por el momotxorro, personaje fácilmente asociable, por su carácter particularmente bravo dentro de la tradición de los Euskal inauteriak, a lo combativo-festivo. No en vano, aquellos que tradicionalmente encarnaban y encarnan a los momotxorros, o “se convierten” durante unas horas en ellos son precisamente los jóvenes –hombres– en ceremonias festivas asociadas tradicionalmente a rituales de paso. Esto hace relativamente sencillo,³⁰ en ejercicio simbólico, asociar al momotxorro a lo juvenil y a lo festivo, relacionarlo con el propio discurso de la juventud vasca asediada que aparece en los carteles de Sortu y que tiene, si tenemos en cuenta la edad de los jóvenes acusados en el caso Altsasu, absoluto sentido en aquel contexto.

Altsasu como comunidad queda representada por los momotxorros puesto que su significancia en términos culturales e identitarios es infinitamente mayor que la que pudieran representar los centenares de ciudadanos de Altsasu y los miles de vascos que, solidarizados con los jóvenes y sus familias, han salido a la calle a protestar y a solicitar la libertad para los acusados. No representarían estos últimos, con tanta fidelidad y con tanta precisión –teniendo además en cuenta la solidaridad demostrada desde otros puntos del Estado–, la dicotomía cultural entre España y Euskal Herria, entre la nación del momotxorro y la nación del policía. No en vano, en lugar de haber tomado cualquier otra fotografía que representara con mayor actualidad a la Guardia Civil, Txalaparta y los dos autores han escogido la que realizase W. Eugene Smith en 1950 como parte de su serie “Spanish Village”. Elección poco casual, puesto que aquella, mejor

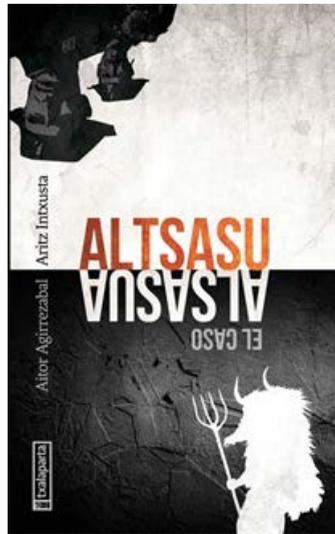


Fig. 7. Aitor Aguirrezabal y Aritz Intxusta, *El caso Altsasu*, Txalaparta, 2018.

que ninguna otra, permitiría sin duda estimular la narrativa que interesa a la izquierda abertzale: la España de hoy no es diferente de aquella España dictatorial, parafalangista y retrógrada de 1950. Si bien es cierto que la ultraderecha que representa Vox es heredera directa del mismo fascismo de corte nacional-católico y caciquil que dio forma a la hibridación peninsular de José Antonio y sus continuadores, mantener modelos iconográficos de los 50 debe interpretarse más como un esfuerzo ideológico por enfrentarse a enemigos premeditadamente desactualizados que como un deseo de recuperar la excelente instantánea que tomase Eugene Smith en pleno franquismo.

Sus embajadores, como reclamaba Garitaonandia, no son otros que los mismos guardias civiles de los 50,

en un escenario político que ha cambiado mucho –España es, pese al carácter autoritario de algunos de sus gobiernos centrales, una democracia. Euskadi y Navarra gozan de Estatutos de Autonomía impensables en el franquismo– pero parece no haber cambiado nada. Txalaparta enfrenta así, como parte de lo que han venido siendo de un tiempo a esta parte las retóricas del abertzalismo, a figuras mitológicas carentes de actualidad fuera del escenario imaginario que para ellas han construido estos actores políticos. El poderoso contraluz, exagerado en el montaje de Txalaparta, que poseía ya la fotografía de Eugene Smith entra aquí en contraste con un momotxorro que se convierte, también en términos estrictamente visuales, en enemigo de la oscuridad y del mal como lo fueran los joaldunak.

La organización juvenil Ernai, por su parte, convocaba en junio de 2018 a la movilización mediante un cartel difundido en redes sociales y WhatsApp (fig. 8) en el que podía leerse “Utzi bakean euskal gazteria. Espaniar faxismoarekin hautsiz. Altsasuoak aske!” (dejad en paz a la juventud vasca. Rompamos con el fascismo de España. ¡Libertad para los de Altsasu!). En este caso, el momotxorro que aparece en el cartel rompe, simbólicamente, con la represión española, entendida –aunque no solo– como represión cultural, en un gesto, aquel de ruptura de las cadenas, mil veces repetido en la tradición del cartel político. El momotxorro del cartel y de las pancartas de Ernai es, como se ha visto en ejemplos anteriores, un momotxorro político y politizado adscrito a los objetivos de “independentzia, sozialismoa eta feminismoa” que reclama la formación



Fig. 8. Ernai, *Utzi bakean euskal gazteria*, 2018.



Fig. 9. Josán, *El Madrid glorioso es invencible*. Madrid, lit. Martín, Izquierda Republicana.

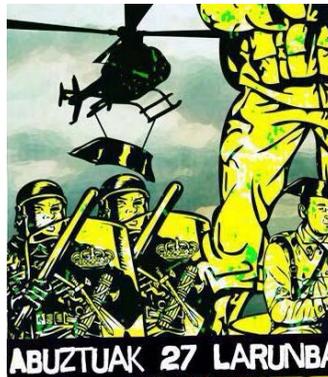


Fig. 10. Ospa eguna, cartel de llamada a la movilización, 2016 (detalle)



Fig. 11. Sortu, *Utzi bakean! Ospa euskal herritik!*, 2018

abertzale en otras versiones del mismo cartel, y en general como centro de su programa político. El *buruko* (tocado que adorna el *saski*, cesto con el que el momotxorro cubre su cabeza) es rematado en este caso no con el tradicional lauburu, símbolos solares u hojas de roble, sino con una estrella roja más relacionada con el programa político abertzale que con el folklore de Euskal Herria. De nuevo, la relación directa con el “casticismo revolucionario” permite,³¹ como lo hiciera entonces el cartelismo del gobierno republicano (fig. 9), elevar al sujeto mítico –en aquel caso, los chisperos que defendieron Madrid de las tropas napoleónicas– a la categoría de sujeto partisano-revolucionario. Poco importaba si los chisperos de 1808 de los que se apropió el aparato propagandístico de la República poseían alguna cercanía ideológica con las ideas que defendía el gobierno legítimo.³² La poderosa capacidad movilizadora que otorgaba aquel chispero monumentalizado, definido en términos estéticos y pictóricos modernos por Josán, trascendía cualquier eventual anacronismo y convertía la guerra en batalla mítico-milenaria. La conversión del enemigo en artefacto, en icono o en bestia salvaje, tradición más que común en el cartelismo o en la literatura propagandística internacional de todo signo político persigue, por su parte, alcanzar al mismo tiempo un estatus de definición e indefinición simultánea que simplifica el discurso y lo convierte en más fácilmente asumible. La lucha de Altsasu contra el tricornio se parece mucho, en términos simbólicos y casticista-revolucionarios, a la del chispero que combate no naciones o enemigos precisos, sino arte-

31 Xosé Manoel Núñez Seixas: ¡Fuera el invasor! Nacionalismos y movilización bélica en la Guerra Civil española, Madrid, Marcial Pons, 2006. p. 90.

32 Rivas Venegas, *op. cit.* p. 24.

factos: el lictor del fascio, que yace a sus pies destrozado, y el *Adler* del Tercer Reich, representado en el cartel de Josán más bien como cuervo, pájaro de mal augurio.

El tricornio se convertía, como el casco del antidisturbios, en representante del imperialismo español en Euskal Herria en ejercicio de “parte por el todo”, apareciendo en numerosos materiales visuales relacionados con Altsasu (fig. 10). Así, el cartel que presentaba Sortu para apoyar la movilización de 2018 incorporaba, en una imagen que se repetiría en tapias, flyers y materiales digitales diversos, un tricornio, casi a modo de boceto, junto al lema “Utzi bakean! Time for peace time to go. Ospa euskal Herritik!” (fig. 11). A la ya tradicional celebración del Ospa, marcada por el juicio contra los jóvenes de Altsasu, había que añadir una novedad de fundamental importancia, en términos estratégicos y políticos: en abril de aquel mismo 2018, ETA anunciaba su disolución definitiva. La lucha por el relato en torno al *konflikto politiko*, elemento de vital valor tanto para la izquierda abertzale como para los gobiernos centrales independientemente de su signo político, adquiriría una nueva dimensión en el escenario post-ETA. La ultraderecha representada ahora por Vox, y el PP deberían, en este caso, sobrevivir a un escenario exento de lucha armada en el que el enemigo nacional a identificar debía ser otro o articularse, como ha sido el caso, en torno al recuerdo de ETA y de los categorizados como “sus herederos”. El fin de ETA demostraba que la derecha española necesitaba, en términos retóricos y como artefacto movilizador, mucho más a ETA de lo que pudieran necesitarla, tanto para la consecución de sus objetivos o la elaboración de su hoja de ruta política, los propios *ezker abertzaleak*.

La izquierda abertzale, por su parte, se encontraba más que nunca en posición de conseguir un tímido apoyo internacional que debía pasar, como dijese en 2011 Pello Urizar, entonces secretario general de Eusko Alkartasuna, por la ausencia total de violencia. La incorporación de un slogan en inglés marca, en este sentido, un cambio de paradigma y un cambio de estrategia de magnitud equivalente a la propia desaparición de ETA. Los carteles (fig. 12) y las celebraciones realizadas en Altsasu en el contexto del Ospa Eguna, a medio camino entre el ritual, el akelarre y la performance política, tenían también como protagonista el tricornio del Guardia Civil (fig. 13). Pocos iconos representan mejor el nexo con el pasado más oscuro del franquismo, con la represión llevada a cabo por el Instituto Armado durante la dictadura y en la transición, o recogen una imagen más peyorativa, al menos desde una mentalidad progresista y democrática, y al mismo tiempo más simplificadamente “española” que el sombrero de la Benemérita. Reducir al enemigo a la categoría de tricornio permite, por un lado, la construcción de un “otro” simplificada y por otro, activa una narrativa colectiva en asociación directa a un artefacto específico que sin duda interesa profundamente a la izquierda abertzale. Si bien es cierto que la destrucción del icono —en este caso el tricornio durante el akelarre del Ospa Eguna— como ejer-



Fig. 12. Ospa eguna, cartel de llamada a la movilización, 2018.



Fig. 13. performance de *herriko sorginak*. Ospa eguna, Altasu, septiembre 2018.

cicio performático-político ha supuesto un común denominador a lo largo de la historia de la humanidad, tanto ejercido de manera simbólica como en estricta creencia de su garantizada efectividad, el caso vasco posee significantes que lo hacen algo particular, como mínimo en el contexto de un movimiento de izquierda.

Ya sea realizado como acto de apología de la diferencia cultural revolucionaria o llevado a cabo en estricta convicción de su funcionamiento mágico –esto último es descartable en el contexto de un movimiento de izquierdas del siglo XXI– aquel acto del Ospa es, a todos los efectos, un akelarre. Como ejercicio mágico sigue por tanto las lógicas internas de las ceremonias de las sorginak –siendo más importante la asociación con éstas que el estricto rigor– y de la cultura ancestral vasca. De nuevo, José Miguel de Barandiaran, que recogió y documentó numerosos mitos y creencias de Euskal Herria, sale en nuestra ayuda al recordarnos que, ya sea a la hora de enfrentarse a dolencias, a enfermedades o a enemigos, la destrucción del icono implica la derrota de aquello que es representado.³³ Así, la descomposición del corazón de la gallina acaba con la enfermedad del cardíaco, y la destrucción de los granos de arroz, que simbolizan por lo similar de su forma a determinadas afecciones cutáneas, la desaparición de las mismas. Quizá los jóvenes que en Altsasu destruyeron el tricornio, el mazo de la justicia, la biblia y el crucífero –curiosa amalgama de elementos identificados con lo español, teniendo en cuenta el fuerte arraigo del catolicismo en Euskadi y Navarra, y su penetración desde el norte y no desde el sur– no se tomen en serio la capacidad mágica de aquel acto, pero con seguridad conceden la mayor de las importancias a su tradición y a la escenificación de ésta en el contexto de la política moderna. Entender el akelarre casi como ópera bufa no solo haría imposible la obtención de conclusiones válidas en relación a su significancia en el contexto abertzale, sino que dificultaría, además, la comprensión de un movimiento político que ha demostrado ser extremadamente complejo en su construcción retórico-performática.

BIBLIOGRAFÍA

- Barandiaran, J.M: *Mitología vasca*, Donostia, Txertoa, 2015 [1924].
- Ben-Ami, S: “Basque Nationalism between Archaism and Modernity” *Journal of Contemporary History*, 26, n° 3-4, pp. 493-521.
- Billig, M: *Banal Nationalism*, New York, Sage Publishing, 1995.
- Bourdieu, P: *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982.
- Chovanec, J. y Molek-Kozakowska, M. (Eds.): *Representing the Other in European Media Discourses*, Amsterdam, John Benjamins, 2017.
- Cohen, J. (Ed.): *Monster Theory: Reading Culture*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1996.
- Condren C.: *Political Vocabularies. Word Change and the Nature of Politics*, Rochester, University of Rochester Press, 2017.
- Enders, M. y Szaif, J.: *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin, De Gruyter, 2006
- Fiske, J.: *Media Matters. Race and Gender in U.S Politics*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1996.
- González Casarrubios, C.: “El ritual festivo en Navarra analizado por don Julio Caro Baroja: sus similitudes y diferencias con otros rituales en distintos lugares de la geografía española”, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra (CEEN)*, 89 (2014-2015), pp. 139-149.
- Hayakawa, I.: *Language in thought and action*. Orlando, Harvest, 1990 [1939].
- Ingebretsen, E.: *At Stake: Monsters and the Rhetoric of Fear in Public Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.
- Lotman, J.: *Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur*, Berlin, Suhrkamp, 2010.
- Mouffe, C.: *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.
- Núñez Seixas, X.M: ¡Fuera el invasor! Nacionalismos y movilización bélica en la Guerra Civil española, Madrid, Marcial Pons, 2006.
- Rivas Venegas, M.: “Propaganda activities of Willi Münzenberg in support of the Spanish Republic during the Spanish Civil War. An approximation to his visual and rhetorical communication strategies”. Rosa Luxemburg Stiftung, 2018.
- Saussure, L. y Schulz P. (Eds.): *Manipulation and Ideologies in the Twentieth Century. Discourse, language, mind*. Amsterdam, John Benjamins, 2005.
- Tolmach Lakoff, R.: *Talking Power: The Politics of Language in Our*

Lives. New York, Harper Collins, 1990.

Urbeltz, J. y Urbeltz Arregi, M.: *Crónlech vasco y zorro japonés. De Jorge Oteiza a Akira Kurosawa*. Alzuza, Museo Jorge Oteiza Fundación, 2012.

Zanatta, L.: *El populismo*, Buenos Aires, Katz, 2012.

Fig. 1. Sortu. Facebook

Fig. 2. Sortu. Facebook

Fig. 3. Público, autor sin especificar

Fig. 4. Archivo autor. Flickr

Fig. 5. Archivo autor. Facebook

Fig. 6. Archivo autor. Wikimedia Commons

Fig. 7. Archivo autor. Txalaparta

Fig. 8. Ernai. Facebook

Fig. 9. Archivo autor

Fig. 10. Ospa eguna. Facebook

Fig. 11. Sortu. Facebook

Fig. 12. Archivo autor. Facebook

Fig. 13. Archivo autor

Las imágenes incluidas en el artículo se publican al amparo del derecho de cita del artículo 32 de la Ley de Propiedad Intelectual, Real Decreto Legislativo 1/1996, 12 de abril, 1: “Es lícita la inclusión en una obra propia de fragmentos de otras ajenas de naturaleza escrita, sonora o audiovisual, así como la de obras aisladas de carácter plástico o fotográfico figurativo, siempre que se trate de obras ya divulgadas y su inclusión se realice a título de cita o para su análisis, comentario o juicio crítico. Tal utilización sólo podrá realizarse con fines docentes o de investigación, en la medida justificada por el fin de esa incorporación e indicando la fuente”. Asimismo, habiendo sido imposible contactar con algunas personas o instituciones implicadas, estas pueden ponerse en contacto con la revista, para tomar las medidas oportunas.

CRÉDITOS DE LAS IMÁGENES